282
Sch56r

RÖMISCHER KATHOLIZISMUS

UND

POLITISCHE FORM

VON

CARL SCHMITT

VERLAG VON JAKOB HEGNER IN HELLERAU

The person charging this material is responsible for its return to the library from which it was withdrawn on or before the **Latest Date** stamped below.

Theft, mutilation, and underlining of books are reasons for disciplinary action and may result in dismissal from the University.

To renew call Telephone Center, 333-8400

UNIVERSITY OF ILLINOIS LIBRARY AT URBANA-CHAMPAIGN

JUL 2 1 1987

APR 1 6 1998

NOV 1 9 2007

L161—O-1096

CARL SCHMITT

RÖMISCHER KATHOLIZISMUS UND POLITISCHE FORM

Digitized by the Internet Archive
in 2026 with funding from
University of Illinois Urbana-Champaign

https://archive.org/details/romischerkatholi00schm

RÖMISCHER KATHOLIZISMUS

UND

POLITISCHE FORM

VON

CARL SCHMITT

1923

IM VERLAG VON JAKOB HEGNER IN HELLERAU

252
Sch 562

ES GIBT EINEN ANTI-RÖMISCHEN Affekt. Aus ihm nährt ſich jener Kampf gegen Papismus, Jeſuitismus und Klerikalismus, der einige Jahrhunderte europäiſcher Geſchichte bewegt, mit einem rieſenhaften Aufgebot von religiöſen und politiſchen Energien. Nicht nur fanatiſche Sektierer, ganze Generationen frommer Proteſtanten und griechiſch-orthodoxer Chriſten haben in Rom den Antichriſt geſehen oder das babyloniſche Weib der Apokalypſe. Dies Bild wirkte in ſeiner mythiſchen Kraft tiefer und mächtiger als jede ökonomiſche Berechnung. Seine Nachwirkungen dauern lange an: bei Gladſtone oder in Bismarcks „Gedanken und Erinnerungen“ zeigt ſich noch eine nervöſe Unruhe, wenn geheimnisvoll intrigierende Jeſuiten oder Prälaten auftreten. Doch iſt das gefühlsmäßige oder gar, wenn ich ſo ſagen darf, das mythiſche Arſenal des Kulturkampfes und des ganzen Kampfes gegen das Vaticanum, ebenſo wie das der franzöſiſchen Trennung von Kirche und Staat, harmlos im Vergleich zu Cromwells dämoniſcher Wut. Die

Argumentation wird mehr und mehr rationalistisch oder humanitär, utilitaristisch und flach. Nur bei einem russischen Orthodoxen, bei Dostojewski, erhebt sich das anti-römische Entsetzen noch einmal zu der säkularen Größe seiner Schilderung des Großinquisitors.

In allen verschiedenen Abstufungen und Graduierungen bleibt aber immer die Angst vor der unfaßbaren politischen Macht des römischen Katholizismus. Ich kann mir gut denken, daß ein protestantischer Angelsachse vor der „päpstlichen Maschine" alle ihm zugänglichen Antipathien empfindet, wenn er sich klar macht, daß es einen ungeheuern hierarchischen Verwaltungsapparat gibt, der das religiöse Leben kontrollieren will und von Menschen dirigiert wird, die es prinzipiell ablehnen, eine Familie zu haben. Also eine zölibatäre Bürokratie. Das muß ihn erschrecken bei seiner Art Familiensinn und seiner Abneigung gegen jede bürokratische Kontrolle. Immerhin ist das mehr ein unausgesprochenes Sentiment. Am meisten hört man den im ganzen parlamentarischen und demokrati-

schen 19. Jahrhundert wiederholten Vorwurf, daß die katholische Politik nichts ist als ein grenzenloser Opportunismus. Ihre Elastizität ist in der Tat erstaunlich. Sie verbindet sich mit entgegengesetzten Strömungen und Gruppen, und tausendmal hat man ihr vorgerechnet, mit welchen verschiedenen Regierungen und Parteien sie in den verschiedenen Ländern Koalitionen geschlossen hat; wie sie, je nach der politischen Konstellation, mit Absolutisten oder Monarchomachen geht; während der heiligen Allianz, nach 1815, ein Hort der Reaktion und Feind aller liberalen Freiheiten, und in anderen Ländern dieselben Freiheiten, besonders Preßfreiheit und Schulfreiheit, in heftiger Opposition für sich beanspruchend; wie sie auf dem europäischen Kontinent das Bündnis von Thron und Altar predigt und in den Bauerndemokratien schweizerischer Kantone oder in Nordamerika ganz auf der Seite einer überzeugten Demokratie zu stehen weiß. Männer von der Bedeutung Montalemberts, Tocquevilles, Lacordaires vertraten schon einen liberalen Ka-

tholizismus, als viele ihrer Glaubensbrüder im Liberalismus noch den Antichriſt oder wenigſtens den Wegbereiter des Antichriſt ſahen; katholiſche Royaliſten und Legitimiſten erſcheinen Arm in Arm mit katholiſchen Schützern der Republik; Katholiken ſind taktiſche Verbündete eines Sozialismus, den andere Katholiken für den Teufel halten, und verhandeln ſogar ſchon mit Bolſchewiſten, während bürgerliche Vertreter der Heiligkeit des Privateigentums in ihnen noch eine hors la loi ſtehende Verbrecherbande ſehen. Mit jedem Wechſel der politiſchen Situation werden anſcheinend alle Prinzipien gewechſelt, außer dem einen, der Macht des Katholizismus. „Man reklamiert von den Gegnern alle Freiheiten im Namen der gegneriſchen und verweigert ſie ihnen im Namen der eigenen katholiſchen Prinzipien.“ Wie oft ſieht man das von bürgerlichen, ſozialiſtiſchen und anarchiſtiſchen Pazifiſten präſentierte Bild: hohe kirchliche Prälaten ſegnen die Kanonen aller kriegführenden Länder; oder die neokatholiſchen Literaten, die teils Mo-

narchiſten und teils Kommuniſten ſind; oder endlich, um von einer anderen Art ſoziologiſcher Eindrücke zu ſprechen: den von Hofdamen verwöhnten Abbé neben dem iriſchen Franziskaner, der ſtreikende Arbeiter zum Ausharren ermuntert. Immer von neuem werden einem ähnliche widerſpruchsvolle Figuren und Verbindungen vor Augen geführt.

Manches an dieſer Vielſeitigkeit und Vieldeutigkeit, das Doppelgeſicht, der Januskopf, das Hermaphroditiſche (wie Byron ſich über Rom ausgedrückt hat) läßt ſich durch politiſche oder ſoziologiſche Parallelen einfach erklären. Jede Partei, die eine feſte Weltanſchauung hat, kann in der Taktik des politiſchen Kampfes Koalitionen mit den verſchiedenartigſten Gruppierungen bilden. Für den überzeugten Sozialismus, ſoweit er ein radikales Prinzip hat, gilt das nicht weniger als für den Katholizismus. Auch die nationale Bewegung hat, je nach der Situation des einzelnen Landes, bald mit der legitimen Monarchie, bald mit der demokratiſchen Republik ein Bündnis geſchloſſen. Unter

dem Gesichtspunkt einer Weltanschauung werden alle politischen Formen und Möglichkeiten zum bloßen Werkzeug der zu realisierenden Idee. Außerdem ist manches, was widerspruchsvoll erscheint, nur Folge und Begleiterscheinung eines politischen Universalismus. Daß die römisch-katholische Kirche als historischer Komplex und als administrativer Apparat den Universalismus des römischen Imperiums fortsetzt, wird ihr in merkwürdiger Übereinstimmung von allen Seiten bestätigt. Nationalistische Franzosen, als deren charakteristischer Vertreter Charles Maurras genannt sei, germanische Rassentheoretiker wie H. St. Chamberlain, deutsche Professoren liberaler Provenienz wie Max Weber, ein panslavistischer Dichter und Seher wie Dostojewski, alle gründen ihre Konstruktionen auf diese Kontinuität von katholischer Kirche und römischem Imperium. Zu jedem Weltreich gehört nun ein gewisser Relativismus gegenüber der bunten Menge möglicher Anschauungen, rücksichtslose Überlegenheit über lokale Eigenarten und zugleich op-

portunistische Toleranz in Dingen, die keine zentrale Bedeutung haben. Das römische wie das englische Weltreich zeigen hier genug Ähnlichkeiten. Jeder Imperialismus, der mehr ist als bloßes Geschrei, birgt Gegensätze in sich, Konservativismus und Liberalismus, Tradition und Fortschritt – selbst Militarismus und Pazifismus. In der Geschichte der englischen Politik wird das, von dem Gegensatz zwischen Burke und Warren Hastings bis zu dem von Lloyd George und Churchill oder Lord Curzon, fast in jeder Generation bewiesen. Mit dem Hinweis auf die Eigentümlichkeiten des Universalismus hat man jedoch die politische Idee des Katholizismus noch keineswegs definiert. Er muß nur erwähnt werden, weil sich das Gefühl der Angst vor dem universalen Verwaltungsapparat häufig aus einer berechtigten Reaktion nationaler und lokaler Regungen erklärt. Besonders in dem stark zentralisierten römischen System muß sich mancher mit seinem nationalen Patriotismus beiseite gesetzt und betrogen fühlen. Ein Irländer tat in

der Erbitterung ſeines gäliſchen Nationalbewußtſeins den Ausſpruch, Irland ſei nur „a pinch of snuff in the Roman snuff-box“ (am liebſten hätte er geſagt: a chicken the prelate would drop into the caldron which he was boiling for the cosmopolitan restaurant). Auf der anderen Seite verdanken aber doch gerade katholiſche Nationen einen Hauptteil ihrer nationalen Widerſtandskraft dem Katholizismus — Tiroler, Spanier, Polen, Irländer, — und zwar nicht nur, wenn der Unterdrücker ein Feind der Kirche war. Der Kardinal Mercier von Mecheln ſo gut wie der Biſchof Korum von Trier haben nationale Würde und Selbſtbewußtſein großartiger und eindrucksvoller repräſentiert, als Handel und Induſtrie es taten, und das vor einem Gegner, der durchaus nicht als ein Feind der Kirche auftrat, ſondern eher eine Allianz mit ihr ſuchte. Mit bloß politiſchen oder ſoziologiſchen Erklärungen aus der Natur des Univerſalismus wird man ſolche Erſcheinungen nicht erklären können, ebenſowenig wie man jenen anti-römiſchen Affekt aus einer nationa-

len oder lokalen Reaktion gegen Universalismus und Zentralismus erklären kann, wenn auch in der Weltgeschichte wohl jedes Weltreich solche Reaktionen hervorgerufen hat.

Ich glaube, der Affekt würde sich noch unendlich vertiefen, wenn man es in seiner ganzen Tiefe begriffe, wie sehr die katholische Kirche eine complexio oppositorum ist. Es scheint keinen Gegensatz zu geben, den sie nicht umfaßt. Seit langem rühmt sie sich, alle Staats- und Regierungsformen in sich zu vereinigen, eine autokratische Monarchie zu sein, deren Haupt von der Aristokratie der Kardinäle gewählt wird, und in der doch soviel Demokratie ist, daß ohne Rücksicht auf Stand und Herkunft der letzte Abruzzenhirt, wie Dupanloup es formulierte, die Möglichkeit hat, dieser autokratische Souverän zu werden. Ihre Geschichte kennt Beispiele erstaunlicher Anpassung, aber auch starrer Intransigenz, der Fähigkeit zu männlichstem Widerstand und weiblichster Nachgiebigkeit, Hochmut und Demut seltsam gemischt. Es ist kaum faßbar, daß ein rigoroser

Philoſoph der autoritären Diktatur, der ſpaniſche Diplomat Donoso Cortes, und ein in franziskaniſcher Güte dem armen iriſchen Volke ſich hingebender, mit Syndikaliſten ſich verbindender Rebell wie Padraic Pearse beide fromme Katholiken waren. Aber auch theologiſch herrſcht überall die complexio oppositorum. Altes und neues Teſtament gelten nebeneinander, das marcionitiſche Entweder-Oder iſt hier mit einem Sowohl-Als auch beantwortet. Dem jüdiſchen Monotheismus und ſeiner abſoluten Tranſzendenz ſind in der Lehre von der Trinität ſoviele Elemente einer Immanenz Gottes beigefügt, daß auch hier viele Vermittlungen denkbar ſind, und wegen ihrer Heiligenverehrung haben franzöſiſche Atheiſten und deutſche Metaphyſiker, die im 19. Jahrhundert den Polytheismus wieder entdeckten, die Kirche belobigt, weil ſie darin ein geſundes Heidentum zu finden glaubten. Die fundamentale Theſe, auf welche ſich alle Lehren einer konſequent anarchiſtiſchen Staats- und Geſellſchaftsphiloſophie zurückführen laſſen, nämlich der

Gegenſatz des „von Natur böſen“ und des „von Natur guten“ Menſchen, dieſe für die politiſche Theorie entſcheidende Frage, iſt im Tridentiniſchen Dogma keineswegs mit einem einfachen Ja oder Nein beantwortet; vielmehr ſpricht das Dogma, zum Unterſchied von der proteſtantiſchen Lehre einer völligen Korruption des natürlichen Menſchen, nur von einer Verwundung, Schwächung oder Trübung der menſchlichen Natur und läßt dadurch in der Anwendung manche Abſtufungen und Anpaſſungen zu. Die Verbindung der Gegenſätze erſtreckt ſich bis auf die letzten ſozialpſychologiſchen Wurzeln menſchlicher Motive und Vorſtellungen. Der Papſt hat ſeinen Namen als Vater, und die Kirche iſt die Mutter der Gläubigen und die Braut Chriſti — eine wunderbare Verbindung des Patriarchaliſchen mit dem Matriarchaliſchen, die beiden Strömen einfachſter Komplexe und Inſtinkte die Richtung nach Rom zu geben vermag, dem Reſpekt vor dem Vater und der Liebe zur Mutter — gibt es eine Rebellion gegen die Mutter? Und ſchließlich

das Wichtigſte: dieſe unendliche Vieldeutigkeit verbindet ſich wiederum mit dem präziſeſten Dogmatismus und einem Willen zur Deziſion, wie er in der Lehre von der päpſtlichen Unfehlbarkeit kulminiert.

Von der politiſchen Idee des Katholizismus aus betrachtet, liegt das Weſen dieſer römiſch-katholiſchen complexio oppoſitorum in einer ſpezifiſch formalen Überlegenheit über die Materie des menſchlichen Lebens, die bisher kein Imperium gekannt hat. Hier iſt eine ſubſtantielle Geſtaltung der hiſtoriſchen und ſozialen Wirklichkeit gelungen, die trotz ihres formalen Charakters ein exiſtentielles Ethos hat, lebensvoll und doch im höchſten Maße rational iſt. Dieſe formale Eigenart des römiſchen Katholizismus beruht auf der ſtrengen Durchführung des Prinzips der Repräſentation. Das läßt ſich in ſeiner Beſonderheit an dem Gegenſatz zum modernen ökonomiſchen Denken ſehr deutlich machen. Vorher aber iſt noch ein Irrtum zu beſeitigen, der, entſtanden aus einer geiſtigen Promiskuität, wie mit vielem Andern ſo

auch mit dem Katholizismus eine romantiſche oder hegelianiſche Brüderſchaft ſucht und, indem er aus der katholiſchen complexio eine ſeiner vielen Syntheſen macht, voreilig glauben könnte, den Katholizismus konſtruiert zu haben. Den Metaphyſikern der ſpekulativen nachkantiſchen Philoſophie war es nämlich geläufig, das Weſen alles organiſchen und geſchichtlichen Lebens als einen in ewigen Antitheſen und Syntheſen ſich abſpielenden Prozeß aufzufaſſen. Dabei können die Rollen beliebig verteilt werden. Wenn Görres den Katholizismus als männliches und den Proteſtantismus als weibliches Prinzip hinſtellt, ſo macht er den Katholizismus zu einem bloß antithetiſchen Glied und ſieht die Syntheſe in einem „höheren Dritten“. Es verſteht ſich von ſelbſt, daß auch umgekehrt der Katholizismus als das Weibliche und der Proteſtantismus als das Männliche auftreten kann. Auch läßt ſich denken, daß die ſpekulierenden Konſtrukteure gelegentlich den Katholizismus als den „höheren Dritten“ betrachteten. Katholiſierenden Ro-

mantikern liegt das besonders nahe, obwohl auch sie nicht gern darauf verzichten, die Kirche darüber zu belehren, daß sie sich von Jesuitismus und Scholastik freizumachen habe, um aus der schematischen Äußerlichkeit des Formalen und aus der unsichtbaren Innerlichkeit des Protestantismus ein „organisches" Höheres zu machen. Darauf beruht das anscheinend typische Mißverständnis, aber solche Konstruktionen sind doch mehr als Phantasien aus der blauen Luft. Sie sind sogar — wenn es auch unwahrscheinlich klingt — im höchsten Grade zeitgemäß, denn ihre geistige Struktur entspricht einer Wirklichkeit. Ihr Ausgangspunkt ist tatsächlich eine gegebene Spaltung und Entzweiung, eine Antithetik, die eine Synthese braucht oder eine Polarität, die einen „Indifferenzpunkt" hat, ein Zustand problematischer Zerrissenheit und tiefster Unentschiedenheit, dem keine andere Entwicklung möglich ist, als sich selbst zu negieren, um, negierend, zu Positionen zu gelangen. Ein radikaler Dualismus herrscht wirklich auf jedem Gebiet der gegen-

wärtigen Epoche; im weitern Verlauf dieſer Erörterung wird er in ſeinen verſchiedenen Geſtaltungen noch öfters erwähnt werden müſſen. Seine allgemeine Grundlage iſt ein Naturbegriff, der in der heutigen, durch Technik und Induſtrie veränderten Erde ſeine Realiſierung gefunden hat. Heute erſcheint die Natur als der polariſche Gegenſatz zu der mechaniſchen Welt der großen Städte, die mit ihren ſteinernen, eiſernen und gläſernen Kriſtallen wie ungeheure Kubismen auf der Erde liegen. Die Antitheſe dieſes Reiches der Technik iſt die wilde, von keiner Ziviliſation berührte, barbariſche Natur, eine Reſervation, in welche „der Menſch nicht hinkommt mit ſeiner Qual“. Dem römiſch-katholiſchen Naturbegriff iſt eine ſolche Zerſpaltung in eine rationaliſtiſch-durchtechniſierte Welt menſchlicher Arbeit und eine romantiſch-unberührte Natur durchaus fremd. Es ſcheint, daß katholiſche Völker ein anderes Verhältnis zum Erdboden haben als proteſtantiſche; vielleicht deshalb, weil ſie, im Gegenſatz zu den Proteſtanten, meiſtens Bauernvöl-

ker ſind, die keine große Induſtrie kennen. Jedenfalls beſteht, im allgemeinen, dies Faktum. Wie kommt es, daß es kein katholiſches Emigrantentum gibt, wenigſtens keins von dem großartigen Typus der Hugenotten oder gar der Puritaner? Es hat zahlloſe katholiſche Auswanderer gegeben, Irländer, Polen, Italiener, Kroaten; die meiſten Auswanderer dürften katholiſch ſein, denn das katholiſche Volk war meiſtens ärmer als das proteſtantiſche. Armut, Not und Verfolgung haben die katholiſchen Auswanderer getrieben, aber ſie verlieren ihr Heimweh nicht. Der Hugenotte und der Puritaner hat im Vergleich zu dieſen armen Vertriebenen eine Kraft und einen Stolz, die oft von unmenſchlicher Größe ſind. Er vermag auf jedem Boden zu leben. Es wäre aber ein unrichtiges Bild, zu ſagen, daß er auf jedem Boden Wurzel faßt. Er kann überall ſeine Induſtrie aufbauen, jeden Boden zum Feld ſeiner Berufsarbeit und ſeiner „innerweltlichen Askeſe“ machen und ſchließlich überall ein komfortables Heim haben — alles, indem er ſich zum Herrn der Na-

tur macht und sie unterjocht. Seine Art Herrschaft bleibt dem römisch-katholischen Naturbegriff unzugänglich. Römisch-katholische Völker scheinen den Boden, die mütterliche Erde, anders zu lieben; sie haben alle ihren „terrisme". Die Natur ist für sie nicht der Gegensatz von Kunst und Menschenwerk, auch nicht der Gegensatz von Verstand und Gefühl oder Herz, sondern menschliche Arbeit und organisches Wachstum, Natur und Ratio sind Eins. Der Weinbau ist das schönste Symbol dieser Vereinigung, aber auch die Städte, die aus solcher Geistesart gebaut sind, erscheinen wie natürlich gewachsene Produkte des Bodens, die sich der Landschaft einfügen und ihrer Erde treu bleiben. In dem ihnen wesentlichen Begriff des „Urbanen" haben sie eine Humanität, wie sie dem Präzisionsmechanismus einer modernen Industriestadt ewig unzugänglich bleibt. So wenig wie das tridentinische Dogma die protestantische Zerreißung von Natur und Gnade kennt, so wenig versteht der römische Katholizismus alle jene Dualismen von Natur und

Geiſt, Natur und Verſtand, Natur und Kunſt, Natur und Maschine und ihr wechſelndes Pathos. Wie der Gegenſatz von leerer Form und geſtaltloſer Materie, ſo bleibt ihm die Syntheſe ſolcher Antitheſen fern, und die katholiſche Kirche iſt beileibe etwas anderes als jener (übrigens immer abweſende) „höhere Dritte“ der deutſchen Natur- und Geſchichtsphiloſophie. Zu ihr paßt weder die Verzweiflung der Antitheſen noch der illuſionsreiche Hochmut ihrer Syntheſe. Darum müßte es einem Katholiken wie ein zweifelhaftes Lob vorkommen, wenn man ſeine Kirche zum Gegenpol des mechaniſtiſchen Zeitalters machen will. Es iſt ein auffälliger Widerſpruch, der wiederum auf die merkwürdige complexio oppoſitorum hindeutet, daß eine der ſtärkſten proteſtantiſchen Empfindungen im römiſchen Katholizismus deshalb eine Entartung und einen Mißbrauch des Chriſtentums ſieht, weil er die Religion zu einer ſeelenloſen Formalität mechaniſiere, während zu gleicher Zeit gerade Proteſtanten in romantiſcher Flucht zur katholiſchen Kirche zurückkehren,

weil sie in ihr die Rettung vor der Seelenlosigkeit eines rationalistischen und mechanistischen Zeitalters suchen. Ließe die Kirche sich herbei, nicht mehr als die seelenvolle Polarität der Seelenlosigkeit zu sein, so hätte sie sich selbst vergessen. Sie wäre das erwünschte Komplement des Kapitalismus geworden, ein hygienisches Institut für die Leiden des Konkurrenzkampfes, ein Sonntagsausflug oder Sommeraufenthalt des Großstädters. Natürlich existiert eine bedeutende therapeutische Wirkung der Kirche, nur kann darin nicht das Wesen einer solchen Institution bestehen. Rousseauismus und Romantik können, wie vieles andere, auch den Katholizismus genießen — wie eine großartige Ruine oder eine über jeden Zweifel echte Antiquität — und können, „im Fauteuil der Errungenschaften von 1789", auch diese Sache zum Konsumartikel einer relativistischen Bourgeoisie machen. Viele, besonders deutsche Katholiken, sind anscheinend stolz darauf, von Kunsthistorikern entdeckt zu werden. Ihre, an sich nebensächliche, Freude brauchte hier nicht

erwähnt zu werden, wenn nicht ein origineller und ideenreicher politiſcher Denker wie Georges Sorel in der neuen Verbindung der Kirche mit dem Irrationalismus die Kriſis des katholiſchen Gedankens geſucht hätte. Während, nach ſeiner Meinung, bis ins 18. Jahrhundert die Argumentation der kirchlichen Apologetik den Glauben rational demonſtrieren wollte, zeigt ſich im 19. Jahrhundert, daß gerade irrationaliſtiſche Strömungen der Kirche zugute kommen. Es iſt in der Tat richtig, daß im 19. Jahrhundert alle möglichen Arten einer Oppoſition gegen Aufklärung und Rationalismus den Katholizismus neu beleben. Traditionaliſtiſche, myſtiziſtiſche und romantiſche Tendenzen haben viele Konvertiten gemacht. Auch herrſcht heute, ſoviel ich es beurteilen kann, unter den Katholiken eine ſtarke Unzufriedenheit mit der hergebrachten Apologetik, die von manchen als Scheinargumentation und leeres Schema empfunden wird. Das alles trifft aber nicht das Weſentliche, weil es Rationalismus und naturwiſſenſchaftliches Denken identifiziert

und überſieht, daß der katholiſchen Argumentation eine beſondere, an der normativen Leitung des ſozialen menſchlichen Lebens intereſſierte, mit ſpezifiſch juriſtiſcher Logik demonſtrierende Denkweiſe zugrunde liegt. Faſt in jedem Geſpräch kann man beobachten, wie tief die naturwiſſenſchaftlich-techniſche Methode heute das Denken beherrſcht, wie zum Beiſpiel in den herkömmlichen Gottesbeweiſen der Gott, der die Welt regiert wie der König den Staat, unbewußt zum Motor gemacht wird, der die kosmiſche Maſchine treibt. Bis in ihre letzten Atome iſt die Phantaſie des modernen Großſtadtbewohners erfüllt von techniſchen und induſtriellen Vorſtellungen und projiziert ſie ins Kosmiſche oder Metaphyſiſche. Die Welt wird für dieſe naive mechaniſtiſche und mathematiſche Mythologie zu einer rieſigen Dynamomaſchine. Hier gibt es auch keinen Unterſchied der Klaſſen. Das Weltbild des modernen induſtriellen Unternehmers gleicht dem des Induſtrieproletariers wie ein Zwillingsbruder dem andern. Darum verſtehen ſie einander gut, wenn ſie ge-

meinſam für das ökonomiſche Denken kämpfen. Der Sozialismus, ſoweit er die Religion des Induſtrieproletariers der großen Städte geworden iſt, ſetzt dem großen Mechanismus der kapitaliſtiſchen Welt einen fabelhaften Anti-Mechanismus entgegen, und das klaſſenbewußte Proletariat betrachtet ſich als den legitimen, das heißt aber nur als den ſachgemäßen Herrn dieſes Apparates und das Privateigentum des kapitaliſtiſchen Unternehmers als ein ſachwidriges Reſiduum aus einer techniſch rückſtändigen Zeit. Der große Unternehmer hat kein anderes Ideal als Lenin, nämlich eine „elektrifizierte Erde“. Beide ſtreiten eigentlich nur um die richtige Methode der Elektrifizierung. Amerikaniſche Finanzleute und ruſſiſche Bolſchewiſten finden ſich zuſammen im Kampf für das ökonomiſche Denken, das heißt im Kampf gegen die Politiker und die Juriſten. In dieſer Bundesgenoſſenſchaft ſteht auch Georges Sorel, und hier, im ökonomiſchen Denken, liegt ein weſentlicher Gegenſatz der heutigen Zeit gegen die politiſche Idee des Katholizismus.

Denn dieſer Idee widerſpricht alles, was das ökonomiſche Denken als ſeine Sachlichkeit und Ehrlichkeit und ſeine Rationalität empfindet. Der Rationalismus der römiſchen Kirche erfaßt moraliſch die pſychologiſche und ſoziologiſche Natur des Menſchen und betrifft nicht, wie Induſtrie und Technik, die Beherrſchung und Nutzbarmachung der Materie. Die Kirche hat ihre beſondere Rationalität. Man kennt den Ausſpruch von Renan: Toute victoire de Rome est une victoire de la raison. Im Kampfe mit ſektiereriſchem Fanatismus war ſie immer auf der Seite des geſunden Menſchenverſtandes, im ganzen Mittelalter unterdrückte ſie, wie Duhem ſchön gezeigt hat, Aberglauben und Zauberei. Selbſt Max Weber ſtellt feſt, daß der römiſche Rationalismus in ihr weiterlebt, daß ſie dionyſiſche Rauſchkulte, Ekſtaſe und Untergehn in der Kontemplation großartig zu überwinden wußte. Dieſer Rationalismus liegt im Inſtitutionellen und iſt weſentlich juriſtiſch; ſeine große Leiſtung beſteht darin, daß er das Prieſtertum zu einem Amte macht, aber auch das

wieder in einer besonderen Art. Der Papst ist nicht der Prophet, sondern der Stellvertreter Christi. Alle fanatische Wildheit eines zügellosen Prophetentums wird durch eine solche Formierung fern gehalten. Dadurch, daß das Amt vom Charisma unabhängig gemacht ist, erhält der Priester eine Würde, die von seiner konkreten Person ganz zu abstrahieren scheint. Trotzdem ist er nicht der Funktionär und Kommissar des republikanischen Denkens und seine Würde nicht unpersönlich wie die des modernen Beamten, sondern sein Amt geht, in ununterbrochener Kette, auf den persönlichen Auftrag und die Person Christi zurück. Das ist wohl die erstaunlichste complexio oppositorum. In solchen Distinktionen liegt die rationale Schöpferkraft und zugleich die Humanität des Katholizismus. Sie bleibt im Menschlich-Geistigen; ohne das irrationale Dunkel der menschlichen Seele ans Licht zu zerren, gibt sie ihm eine Richtung. Sie gibt nicht, wie der ökonomisch-technische Rationalismus, Rezepte zur Manipulation der Materie.

Der ökonomiſche Rationalismus iſt vom katholiſchen ſo weit entfernt, daß er gegen ſich eine ſpezifiſch katholiſche Angſt hervorzurufen vermag. Die moderne Technik macht ſich einfach zum Diener irgendwelcher Bedürfniſſe. In der modernen Wirtſchaft entſpricht einer aufs äußerſte rationaliſierten Produktion ein völlig irrationaler Konſum. Ein wunderbarer rationeller Mechanismus dient irgend einer Nachfrage, immer mit demſelben Ernſt und derſelben Präziſion, mag die Nachfrage ſeidene Bluſen oder giftige Gaſe oder irgend etwas anderes betreffen. Der Rationalismus des ökonomiſchen Denkens hat ſich daran gewöhnt, mit gewiſſen Bedürfniſſen zu rechnen und nur das zu ſehen, was er „befriedigen“ kann. In der modernen Großſtadt hat er ſich ein Gebäude errichtet, in dem alles berechenbar zugeht. Dieſes Syſtem unbeirrter Sachlichkeit kann einen frommen Katholiken erſchrecken, und zwar gerade aus Rationalität. Man darf heute ſagen, daß es vielleicht mehr die Katholiken ſind, bei denen das Bild des Antichriſt noch lebendig iſt,

und wenn Sorel in der Fähigkeit zu ſolchen „Mythen“ den Beweis vitaler Kraft ſieht, ſo tut er dem Katholizismus unrecht mit ſeiner Behauptung, die Katholiken glaubten nicht mehr an ihre Eschatologie, und keiner von ihnen erwarte noch das jüngſte Gericht. Das iſt tatſächlich unrichtig, obwohl ſchon in den Soirées de Saint-Petersbourg De Maistre den ruſſiſchen Senator etwas Ähnliches ſagen läßt. Bei einem Spanier wie Donoso Cortes, bei franzöſiſchen Katholiken wie Louis Veuillot und Léon Bloy, bei einem engliſchen Konvertiten wie Robert Hughes Benson iſt die Erwartung des jüngſten Gerichts ſo unmittelbar lebendig wie bei irgend einem Proteſtanten des 16. und 17. Jahrhunderts, der in Rom den Antichriſt ſah. Es iſt aber darauf zu achten, daß gerade der moderne ökonomiſch-techniſche Apparat einem weitverbreiteten katholiſchen Empfinden ſolches Grauen und Entſetzen bereitet. Die echt katholiſche Angſt entſpringt der Erkenntnis, daß hier der Begriff des Rationalen in einer für das katholiſche Gefühl phantaſti-

ſchen Weiſe verdreht iſt, weil ein der Befriedigung beliebiger materieller Bedürfniſſe dienender Produktionsmechanismus „rational" heißt, ohne daß nach der allein weſentlichen Rationalität des Zweckes gefragt wird, dem der höchſt rationale Mechanismus zur Verfügung ſteht. Das ökonomiſche Denken vermag dieſe katholiſche Angſt gar nicht zu perzipieren; es iſt mit Allem einverſtanden, wenn es ſich mit den Mitteln ſeiner Technik beliefern läßt. Es weiß nichts von einem anti-römiſchen Affekt, auch nicht vom Antichriſt und der Apokalypſe. Die Kirche iſt ihm eine ſeltſame Erſcheinung, aber nicht ſeltſamer als andere „irrationale" Dinge. Es gibt Menſchen, die religiöſe Bedürfniſſe haben — gut, alſo handelt es ſich darum, dieſe Bedürfniſſe reell zu befriedigen. Das ſcheint nicht irrationaler zu ſein als manche ſinnloſe Laune der Mode, die doch auch bedient wird. Wenn einmal die ewigen Lampen vor allen katholiſchen Altären von demſelben Elektrizitätswerk geſpeiſt werden, das die Theater und Tanzlokale der Stadt beliefert, dann wird der Katho-

lizismus dem ökonomiſchen Denken auch gefühlsmäßig eine begreifliche, ſelbſtverſtändliche Sache geworden ſein.

Dies Denken hat ſeine eigene Reellität und Ehrlichkeit, indem es abſolut ſachlich, das heißt bei den Dingen bleibt. Das Politiſche iſt ihm unſachlich, weil es ſich auf andere als nur ökonomiſche Werte berufen muß. Der Katholizismus iſt aber im eminenten Sinne politiſch, zum Unterſchied von dieſer abſoluten ökonomiſchen Sachlichkeit. Politiſch bedeutet hier nämlich nicht die Behandlung und Beherrſchung gewiſſer ſozialer und internationaler Machtfaktoren, wie es der Machiavelliſtiſche Begriff der Politik will, der aus ihr eine bloße Technik macht, indem er ein einzelnes, äußerliches Moment des politiſchen Lebens iſoliert. Die politiſche Mechanik hat ihre eigenen Geſetze, und der Katholizismus ſo gut wie jede andere in die Politik hineingezogene ſoziologiſche Größe wird von ihnen erfaßt. Daß ſeit dem 16. Jahrhundert der „Apparat“ der Kirche ſtarrer geworden iſt, daß ſie (trotz der Romantik, oder

vielleicht um sie verdauen zu können) mehr als im Mittelalter zentralisierte Bürokratie und Organisation ist, alles das, was man soziologisch als „Jesuitismus" charakterisiert, erklärt sich nicht nur aus dem Kampf mit dem Protestantismus, sondern auch aus der Reaktion gegen den Mechanismus der Zeit. Der absolute Fürst und sein „Merkantilismus" waren die Wegbereiter moderner ökonomischer Denkart und eines politischen Zustandes, der etwa im Indifferenzpunkt zwischen Diktatur und Anarchie liegt. Mit dem mechanistischen Naturbild des siebzehnten Jahrhunderts entwickelt sich ein staatlicher Machtapparat und die schon oft geschilderte „Versachlichung" aller sozialen Beziehungen, und in diesem Milieu wird auch die kirchliche Organisation, wie ein Schutzpanzer, fester und starrer. Das ist an sich noch kein Beweis von politischer Schwäche und Alter; es fragt sich nur, ob noch eine Idee in ihm lebt. Kein politisches System kann mit bloßer Technik der Machtbehauptung auch nur eine Generation überdauern. Zum Politischen

gehört die Idee, weil es keine Politik gibt ohne Autorität und keine Autorität ohne ein Ethos der Überzeugung.

Aus der Prätention, mehr zu ſein als das Ökonomiſche, erwächſt dem Politiſchen die Notwendigkeit, ſich auf andere Kategorien zu berufen als auf Produktion und Konſum. Sonderbar, um es noch einmal zu ſagen, daß kapitaliſtiſche Unternehmer und ſozialiſtiſche Proletarier einmütig die Prätention des Politiſchen als eine Anmaßung betrachten und, von ihrem ökonomiſchen Denken aus, die Herrſchaft der Politiker als „unſachlich" empfinden. Konſequent politiſch geſehen bedeutet das allerdings nur, daß beſtimmte ſoziale Machtgruppierungen — mächtige private Unternehmer oder die organiſierte Arbeiterſchaft beſtimmter Betriebe oder Induſtriezweige — ihre Poſition im Produktionsprozeß benutzen, um die ſtaatliche Macht in die Hand zu bekommen. Wenn ſie ſich gegen die Politiker und die Politik als ſolche wenden, ſo meinen ſie eine konkrete, ihnen vorläufig noch im Wege ſtehende politiſche

Macht. Gelingt es ihnen, sie beiseite zu werfen, so wird auch die Konstruktion des Gegensatzes von ökonomischem und politischem Denken ihr Interesse verlieren, und es entsteht eine neue Art Politik der neuen, auf ökonomischer Basis etablierten Macht. Aber Politik wird es sein, was sie treiben, und das bedeutet die Forderung einer spezifischen Art Geltung und Autorität. Sie werden sich auf ihre soziale Unentbehrlichkeit berufen, auf den salut public, und damit sind sie schon bei der Idee. Kein großer sozialer Gegensatz läßt sich ökonomisch lösen. Wenn der Unternehmer den Arbeitern sagt: „ich ernähre euch", so antworten ihm die Arbeiter: „wir ernähren dich", und das ist kein Streit um Produktion und Konsumtion, es ist gar nichts Ökonomisches, sondern entsteht aus einem verschiedenen Pathos moralischer oder rechtlicher Überzeugung. Es betrifft die moralische oder rechtliche Zurechnung, wer eigentlich der Produzent, der Schöpfer und infolgedessen der Herr des modernen Reichtums ist. Sobald die Produktion restlos anonym ge-

worden ist und ein Schleier von Aktiengesellschaften und andern „juristischen" Personen die Zurechnung auf konkrete Menschen unmöglich macht, muß das Privateigentum des Nichts-als-Kapitalisten wie ein unerklärliches Anhängsel weggestoßen werden. Das wird eintreten, obwohl es wenigstens heute noch Unternehmer gibt, die sich mit dem Anspruch ihrer persönlichen Unentbehrlichkeit durchzusetzen wissen.

Der Katholizismus dürfte in einem solchen Kampf kaum beachtet werden, solange beide Parteien ökonomisch denken. Seine Macht beruht nicht auf ökonomischen Mitteln, wenn die Kirche auch Grundbesitz und mancherlei „Beteiligungen" haben mag. Dergleichen ist harmlos und idyllisch neben den großen industriellen Interessen. Der Besitz der Ölquellen der Erde kann vermutlich den Kampf um die Weltherrschaft entscheiden, aber an diesem Kampf wird sich der Statthalter Christi auf Erden nicht beteiligen. Der Papst besteht darauf, der Souverain des Kirchenstaates zu sein — was bedeutet

das in dem großen Geſchrei der Weltwirtſchaft und Imperialismen? Die politiſche Macht des Katholizismus beruht weder auf ökonomiſchen noch auf militäriſchen Machtmitteln. Unabhängig von ihnen hat die Kirche jenes Pathos der Autorität in ſeiner ganzen Reinheit. Auch die Kirche iſt eine „juriſtiſche Perſon“, aber anders als eine Aktiengeſellſchaft. Dieſe, das typiſche Produkt des Zeitalters der Produktion, iſt ein Rechnungsmodus, die Kirche aber eine konkrete, perſönliche Repräſentation konkreter Perſönlichkeit. Daß ſie im größten Stil die Trägerin juriſtiſchen Geiſtes und die wahre Erbin der römiſchen Jurisprudenz iſt, hat ihr noch jeder zugegeben, der ſie kannte. Darin, daß ſie die Fähigkeit zur juriſtiſchen Form hat, liegt eines ihrer ſoziologiſchen Geheimniſſe. Aber ſie hat die Kraft zu dieſer wie zu jeder Form nur, weil ſie die Kraft zur Repräſentation hat. Sie repräſentiert die civitas humana, repräſentiert in jedem Augenblick den hiſtoriſchen Zuſammenhang mit dem hiſtoriſchen Augenblick der Menſchwerdung und des Kreuzes-

opfers Chriſti, ſie repräſentiert Chriſtus ſelbſt, perſönlich, den in geſchichtlicher Wirklichkeit Menſch gewordenen Gott. Im Repräſentativen liegt ihre Überlegenheit über ein Zeitalter ökonomiſchen Denkens.

Von der mittelalterlichen Fähigkeit zur Bildung repräſentativer Figuren — der Papſt, der Kaiſer, der Mönch, der Ritter, der Kaufmann — iſt ſie in der Gegenwart das letzte, vereinſamte Beiſpiel, von den vier letzten Säulen, die Paul Bourget einmal aufzählte (engliſches Oberhaus, preußiſcher Generalſtab, franzöſiſche Akademie und Vatikan) ſicher die letzte; ſo einſam, daß, wer in ihr nur äußere Form ſieht, mit epigrammatiſchem Spott ſagen muß, ſie repräſentiere überhaupt nur noch die Repräſentation. Das 18. Jahrhundert hatte noch manche klaſſiſche Figuren, wie den „Législateur"; ſogar die Göttin der Vernunft erſcheint einem repräſentativ, wenn man ſich der Unproduktivität des 19. Jahrhunderts erinnert. Um zu ſehen, wie ſehr das repräſentative Vermögen aufgehört hat, braucht man nur an den

Verſuch zu denken, der katholiſchen Kirche ein aus modern wiſſenſchaftlichem Geiſt gebildetes Konkurrenzunternehmen entgegenzuſtellen. Auguste Comte wollte eine „poſitiviſtiſche“ Kirche gründen. Was aus ſeiner Bemühung entſtand, iſt eine peinlich wirkende Imitation. Dabei kann man die edle Geſinnung dieſes Mannes nur bewundern, und ſelbſt ſeine Imitation iſt noch großartig im Vergleich zu andern ähnlichen Verſuchen. Dieſer größte Soziologe hat die repräſentativen Typen des Mittelalters erkannt, den Kleriker und den Ritter, und hat ſie mit den Typen der modernen Geſellſchaft, dem Gelehrten und dem induſtriellen Kaufmann, verglichen. Aber es war ein Irrtum, den modernen Gelehrten und den modernen Kaufmann für repräſentative Typen zu halten. Der Gelehrte war nur in der Übergangszeit, im Kampf mit der Kirche, repräſentativ, und der Kaufmann nur als puritaniſcher Individualiſt. Seitdem die Maſchine des modernen Wirtſchaftslebens läuft, ſind beide immer mehr zu Bedienern der großen Maſchine geworden,

und es ist schwer zu sagen, was sie eigentlich repräsentieren. Stände gibt es nicht mehr. Die französische Bourgeoisie des 18. Jahrhunderts, der dritte Stand, hat von sich erklärt, daß sie „die Nation" sei. Das berühmte Wort „le tiers Etat c'est la Nation" war tiefer revolutionär, als man ahnte, denn wenn ein einziger Stand sich mit der Nation identifiziert, so hebt er die Idee des Standes auf, die für eine soziale Ordnung eine Mehrzahl von Ständen fordert. Die bürgerliche Gesellschaft war daher keiner Repräsentation mehr fähig und verfiel dem Schicksal des allgemeinen Dualismus, der sich überall in dieser Epoche wiederholt, das heißt sie entfaltet ihre „Polaritäten": auf der einen Seite den Bourgeois, auf der andern den nichts, höchstens sich selbst repräsentierenden Bohemien. Die konsequente Antwort war der Klassenbegriff des Proletariats. Er gruppiert die Gesellschaft sachlich, also nach der Stellung im Produktionsprozeß, und entspricht deshalb dem ökonomischen Denken. Er beweist dadurch, daß es zu seiner Geistes-

art gehört, auf jede Repräſentation zu verzichten. Der Gelehrte und der Kaufmann ſind Lieferanten oder leitende Arbeiter geworden. Der Kaufmann ſitzt in ſeinem Büro und der Gelehrte in ſeiner Stube oder im Laboratorium. Beide bedienen, wenn ſie wirklich modern ſind, einen Betrieb. Beide ſind anonym. Sinnlos, zu verlangen, daß ſie etwas repräſentieren. Sie ſind entweder Privatleute oder Exponenten, nicht Repräſentanten.

Das ökonomiſche Denken kennt nur eine Art Form, nämlich techniſche Präziſion, und das iſt die weiteſte Entfernung von der Idee des Repräſentativen. Das Ökonomiſche in ſeiner Verbindung mit dem Techniſchen — die innere Verſchiedenheit beider wird noch zu erwähnen ſein — verlangt eine Realpräſenz der Dinge. Ihm entſprechen Vorſtellungen wie „Reflex", „Ausſtrahlung" oder „Spiegelung", Ausdrücke, die einen materiellen Zuſammenhang, verſchiedene Aggregatzuſtände derſelben Materie bezeichnen. Mit ſolchen Bildern macht man ſich das Ideelle klar, um es der eigenen

Dinghaftigkeit einzuverleiben. Nach der berühmten „ökonomischen" Geschichtsauffassung zum Beispiel sind politische und religiöse Ansichten der ideologische „Reflex" von Produktionsverhältnissen, was nichts anderes bedeutet — wenn man diese Lehre nach ihrem eigenen Maße behandeln darf — als daß in ihrer sozialen Hierarchie die ökonomischen Produzenten über den „Intellektuellen" stehen werden; und in psychologischen Erörterungen hört man gern ein Wort wie „Projektion". Metaphern wie Projektion, Reflex, Spiegelung, Ausstrahlung, Übertragung suchen die „immanente" sachliche Basis. Die Idee der Repräsentation ist dagegen so sehr von dem Gedanken persönlicher Autorität beherrscht, daß sowohl der Repräsentant wie der Repräsentierte eine persönliche Würde behaupten muß. Sie ist kein dinghafter Begriff. Repräsentieren im eminenten Sinne kann nur eine Person und zwar — zum Unterschiede von der einfachen „Stellvertretung" — eine autoritäre Person oder eine Idee, die sich, sobald sie repräsentiert wird,

ebenfalls perſonifiziert. Gott, oder in der demokratiſchen Ideologie das Volk, oder abſtrakte Ideen wie Freiheit und Gleichheit ſind ein denkbares Thema einer Repräſentation, aber nicht Produktion und Konſum. Die Repräſentation gibt der Perſon des Repräſentanten eine eigene Würde, weil der Repräſentant eines hohen Wertes nicht wertlos ſein kann. Aber nicht nur der Repräſentant und der Repräſentierte verlangen einen Wert, ſondern ſelbſt der Dritte, der Addreſſat, an den ſie ſich wenden. Vor Automaten und Maſchinen kann man nicht repräſentieren, ſo wenig wie ſie ſelber repräſentieren oder repräſentiert werden können, und wenn der Staat zum Leviathan geworden iſt, ſo iſt er aus der Welt des Repräſentativen verſchwunden. Dieſe Welt hat ihre Hierarchie der Werte und ihre Humanität. In ihr lebt die politiſche Idee des Katholizismus und ſeine Kraft zu der dreifach großen Form: zur äſthetiſchen Form des Künſtleriſchen, zur juridiſchen Rechtsform und endlich zu dem ruhmvollen Glanz einer weltgeſchichtlichen Machtform.—

Was in natürlichem und geſchichtlichem Wachstum das Letzte iſt, letzte Blüte und Beigabe, nämlich die äſthetiſche Schönheit der Form, iſt einem auf den artiſtiſchen Genuß bedachten Zeitalter das Augenfälligſte. Aus der großen Repräſentation ergeben ſich von ſelbſt Geſtaltung, Figur und ſichtbares Symbol. Die repräſentationsloſe Unbildlichkeit des modernen Betriebes holt ihre Symbole aus einer anderen Zeit, weil die Maſchine traditionslos iſt, ſo wenig bildhaft, daß ja ſelbſt die ruſſiſche Sowjetrepublik kein anderes Symbol für ihr Wappen fand als Sichel und Hammer, was dem Stande der Technik vor tauſend Jahren entſpricht, aber nicht die Welt des Induſtrieproletariats zum Ausdruck bringt. Man kann dies Wappen ſatiriſch anſehen als eine Anſpielung, daß das Privateigentum der wirtſchaftlich reaktionären Bauern über den Kommunismus der Induſtriearbeiter geſiegt hat und die agrariſche Kleinwirtſchaft über den techniſch vollkommeneren maſchinellen Großbetrieb. Aber trotzdem, dieſe primitive Symbolik hat etwas, das

der höchſten Maſchinentechnik fehlt, etwas Humanes, weil es eine Sprache hat. Es iſt nicht zu verwundern, daß der Zeit des Ökonomiſchen die ſchönen Äußerlichkeiten zuerſt auffallen, denn ihr fehlt das Alles am meiſten. Doch bleibt ſie auch im Äſthetiſchen gewöhnlich an der Oberfläche. Die Fähigkeit zur Form, auf die es hier ankommt, hat nämlich ihren Kern in der Fähigkeit zur Sprache einer großen Rhetorik. Daran iſt hier zu denken, nicht an die ſnobiſtiſch bewunderten Gewänder der Kardinäle oder den äußeren Prunk einer ſchönen Prozeſſion, mit allem, was an poetiſcher Schönheit zu ihnen gehört. Auch die große Architektur, kirchliche Malerei und Muſik oder bedeutende poetiſche Werke ſind nicht das Kriterium der Fähigkeit zu der Form, von der hier geſprochen wird. Heute beſteht eine Trennung zwiſchen Kirche und ſchaffender Kunſt, ohne Frage. Einer der wenigen großen katholiſchen Dichter der letzten Generationen, Francis Thompſon, hat das in dem wunderbaren Eſſay über Shelley ausgeſprochen: die Kirche, einſt

die Mutter der Dichter nicht weniger als der Heiligen, Dantes nicht weniger als des heiligen Dominikus, bewahrt jetzt nur noch den Ruhm der Heiligkeit für ſich und überläßt die Kunſt Fremden. „The ſeparation has been ill for poetry; it has not been well for religion“. Das iſt wahr, und niemand könnte es ſchöner und richtiger formulieren: der gegenwärtige Zuſtand iſt nicht gut für die Religion, aber für die Kirche keine Krankheit zum Tode. Dagegen iſt die Kraft zum Wort und zur Rede ein Kriterium menſchlichen Lebens, Rhetorik in ihrem großen Sinne. Vielleicht iſt es gefährlich, heute ſo zu ſprechen. Die Verkennung der Bedeutung des Rhetoriſchen gehört zu den Wirkungen jenes polariſchen Dualismus der Zeit, der sich hier darin äußert, daß er auf der einen Seite eine überſchwenglich ſingende Muſik und auf der andern eine ſtumme Sachlichkeit hat und die „echte“ Kunſt zu etwas Romantiſch-Muſikaliſch-Irrationalem zu machen ſucht. Man weiß, daß eine enge Beziehung des Rhetoriſchen zum esprit classique beſteht; ſie erkannt

und beſchrieben zu haben, bleibt eines der großen Verdienſte von Taine. Nur hat er den lebendigen Begriff des Klaſſiſchen durch die Antitheſe mit dem Romantiſchen getötet und, ohne es eigentlich ſelbſt zu glauben, beſtrebte er ſich, daß Klaſſiſche als das Rhetoriſche und damit, wie er meinte, als Künſtlichkeit, leere Symmetrie und appretierte Lebloſigkeit zu erweiſen. Ein ganzes Kugelſpiel von Antithetik! In der Gegenüberſtellung von Rationalismus und irgend etwas „Irrationalem“ wird das Klaſſiſche dem Rationaliſtiſchen und das Romantiſche dem Irrationalen zugeteilt, und das Rhetoriſche kommt ins Klaſſiſch-Rationaliſtiſche. Und doch iſt gerade die nichtdiskutierende und nichträſonierende, ſondern die, wenn man ſie ſo nennen darf, repräſentative Rede das Entſcheidende. Sie bewegt ſich in Antitheſen, aber es ſind keine Gegenſätze, ſondern die verſchiedenen Elemente, die zur complexio geſtaltet werden, damit die Rede Leben hat. Iſt Boſſuet mit Taine's Kategorien zu faſſen? Er hat mehr Verſtand als viele Rationaliſten und mehr in-

tuitive Kraft als viele Romantiker. Aber ſeine Rede iſt nur möglich vor dem Hintergrunde einer imponierenden Autorität. Weder in einen Diskurs noch in ein Diktat verfallend, bewegt ſie ſich in ihrer Architektur. Ihre große Diktion iſt mehr als Muſik; ſie iſt eine in der Rationalität des ſich formenden Sprechens ſichtbar gewordene menſchliche Würde. Alles das ſetzt eine Hierarchie voraus, denn die geiſtige Reſonanz der großen Rhetorik kommt aus dem Glauben an die Repräſentation, die der Redner beanſprucht. Bei ihm zeigt ſich, daß für die Weltgeſchichte der Prieſter zum Soldaten und zum Staatsmann gehört. Neben ihnen kann er als repräſentative Figur ſtehen, weil ſie ſelbſt ſolche Figuren ſind, nicht neben dem ökonomiſch denkenden Kaufmann und Techniker, die ihm nur Almoſen geben und ſeine Repräſentation mit einer Dekoration verwechſeln.

Eine Vereinigung der katholiſchen Kirche mit der heutigen Form des kapitaliſtiſchen Induſtrialismus iſt nicht möglich. Der Verbindung von Thron und Altar wird keine von Büro und Al-

tar folgen, auch keine von Fabrik und Altar. Es kann unabsehbare Folgen haben, wenn der römisch-katholische Klerus Europas sich nicht mehr in der Hauptsache aus Bauernbevölkerung rekrutiert, sondern die Masse der Geistlichen Großstädter sind. An jener Unmöglichkeit wird es nichts ändern. Wohl aber bleibt bestehen, daß der Katholizismus sich jeder Gesellschafts- und Staatsordnung anpassen wird, auch derjenigen, in der kapitalistische Unternehmer herrschen oder eine Organisation der Gewerkschaften und Betriebsräte. Nur kann er sich erst dann anpassen, wenn die auf der ökonomischen Situation basierende Macht politisch geworden ist, also wenn die zur Herrschaft gelangten Kapitalisten oder Arbeiter in aller Form die staatliche Repräsentation mit ihrer Verantwortung auf sich nehmen. Dann wird die neue Herrschaft gezwungen sein, eine andere als die nur ökonomische und nur privatrechtliche Situation geltend zu machen; in dem Betrieb des Produktions- und Konsumtionsprozesses kann sich die neue Ordnung nicht erschöpfen, weil

UNIVERSITY OF
ILLINOIS LIBRARY
AT URBANA-CHAMPAIGN

sie formal sein muß; denn jede Ordnung ist eine Rechtsordnung und jeder Staat ein Rechtsstaat. Sobald das eingetreten ist, kann die Kirche sich mit ihr verbinden, wie sie sich mit jeder Ordnung verbunden hat. Sie ist durchaus nicht auf Staaten angewiesen, in denen der grundbesitzende Adel oder Bauern die herrschende Klasse sind. Sie braucht eine staatliche Form, weil sonst nichts vorhanden ist, das ihrer wesentlich repräsentativen Haltung korrespondiert. Die hinter den Kulissen ausgeübte Herrschaft des „Kapitals" ist noch keine Form, sie kann wohl eine bestehende politische Form aushöhlen und zur leeren Fassade machen. Gelingt ihr das, hat sie den Staat restlos „entpolitisiert", und gelänge es dem ökonomischen Denken, sein utopistisches Ziel zu realisieren, einen absolut unpolitischen Zustand der menschlichen Gesellschaft herbeizuführen, so bliebe die Kirche die einzige Trägerin politischen Denkens und politischer Form; sie hätte ein ungeheuerliches Monopol, und ihre Hierarchie wäre der politischen Weltherrschaft näher als jemals im Mittelalter. Nach ihrer

eigenen Theorie und ideellen Struktur dürfte ſie freilich einen ſolchen Zuſtand nicht wünſchen, weil ſie den politiſchen Staat, eine societas perfecta und nicht einen Intereſſenten-Konzern neben ſich ſupponiert. Sie will mit dem Staat in der beſonderen Gemeinſchaft leben, in der zwei Repräſentationen ſich als Partner gegenüberſtehen.

Man kann beobachten, wie mit der Ausbreitung des ökonomiſchen Denkens auch das Verſtändnis für jede Art Repräſentation ſchwindet. Doch enthält der heutige Parlamentarismus wenigſtens nach ſeiner ideellen und theoretiſchen Grundlage den Gedanken der Repräſentation. Er beruht ſogar auf dem mit einem techniſchen Ausdruck ſo genannten „Repräſentativprinzip". Soweit darin nichts ausgeſprochen iſt als die Bezeichnung einer Vertretung, nämlich der wählenden Individuen, würde es nichts Charakteriſtiſches bedeuten. In der ſtaatsrechtlichen und politiſchen Literatur des letzten Jahrhunderts iſt bei dieſem Wort an eine Volksvertretung gedacht, eine Repräſentation des Volkes

gegenüber einem andern Repräſentanten, nämlich dem König; beide aber — oder wo die Verfaſſung republikaniſch iſt, das Parlament allein — repräſentieren „die Nation“. Von der Kirche ſagt man daher, ſie habe „keine repräſentativen Einrichtungen“, weil ſie kein Parlament hat und ihre Repräſentanten ihre Machtbefugnis nicht vom Volk ableiten. Sie repräſentiert konſequent „von oben“. Die deutſche Staatslehre des zweiten Kaiſerreiches hat hier eine Gelehrtenmythologie entwickelt, die gleichzeitig monſtrös und verzwickt iſt: das Parlament repräſentiert als ſekundäres Staatsorgan ein anderes, primäres Organ (nämlich das Volk), aber dieſes primäre hat keinen andern Willen außer dem ſekundären, ſoweit ihm das nicht „beſonders vorbehalten“ iſt, beide Perſonen ſind nur eine einzige und bilden zwei Organe und doch nur eine Perſon und ſo weiter. Man leſe hierüber nur das ſeltſame Kapitel aus Georg Jellineks Allgemeiner Staatslehre „Repräſentation und repräſentative Organe“. Der einfache Sinn des repräſentativen Prinzips iſt der, daß die Abge-

ordneten Vertreter des ganzen Volkes ſind und dadurch eine ſelbſtändige Würde gegenüber den Wählern haben, ohne aufzuhören, die Würde vom Volk (nicht von den einzelnen Wählern) abzuleiten. „Der Abgeordnete iſt an Aufträge und Befehle nicht gebunden und nur ſeinem Gewiſſen verantwortlich.“ Das bedeutet in der Perſonifizierung des Volkes und der Einheit des Parlaments als ſeines Repräſentanten, wenigſtens der Idee nach eine complexio oppositorum, nämlich der Vielheit von Intereſſen und Parteien zu einer Einheit, und iſt repräſentativ und nicht ökonomiſch gedacht. Das proletariſche Räteſyſtem ſucht daher dieſes Rudiment einer unökonomiſch denkenden Zeit zu beſeitigen und betont, daß die Delegierten nur Boten und Agenten ſind, jederzeit abberufbare Beauftragte der Produzenten, mit einem „mandat impératif“, adminiſtrative Bediente des Produktionsprozeſſes. Das „Ganze“ des Volkes iſt nur eine Idee; das Ganze des ökonomiſchen Prozeſſes eine reale Sache. Imponierend iſt die geiſtige Konſequenz des Anti-Geiſtigen, mit der in der

Springflut des Sozialismus junge Bolschewisten aus dem Kampf für das ökonomisch-technische Denken einen Kampf gegen die Idee machten, gegen jede Idee überhaupt. Solange nämlich ein Rest von Idee besteht, herrscht auch die Vorstellung, daß vor der gegebenen Wirklichkeit des Materiellen etwas präexistent ist, transzendent, und das bedeutet immer eine Autorität von oben. Einem Denken, das seine Normen aus der Immanenz des Ökonomisch-Technischen ableiten will, erscheint das als ein Eingriff von außen, eine Störung der von selbst laufenden Maschine, und ein geistiger Mensch mit politischem Instinkt, der gegen die Politiker kämpft, erblickt in der Berufung auf die Idee sofort die Repräsentation einer Autorität, eine Überheblichkeit, die nicht in der proletarischen Formlosigkeit bleibt und nicht in der kompakten Masse der „leib"haftigen Realität, in welcher die Menschen keine Regierung brauchen und auch „die Dinge sich selbst regieren".

Vor der Konsequenz des ökonomischen Denkens sind politische und juristische Form gleich

nebenſächlich und ſtörend, aber nur wo die Paradoxie eintrat, daß es Fanatiker dieſes Denkens gibt — ſie iſt wohl nur in Rußland möglich — offenbart ſich ihre ganze Feindſchaft gegen die Idee und allen nicht-ökonomiſchen und nicht-techniſchen Intellekt. Soziologiſch bedeutet das den richtigen Inſtinkt der Revolution, Intelligenz und Rationalismus ſind nicht an ſich revolutionär. Wohl aber das nichts als techniſche Denken: es iſt allen ſozialen Traditionen fremd. Die Maſchine iſt traditionslos. Daß die Technik wirklich das revolutionäre Prinzip iſt und neben ihr alle naturrechtliche Revolution eine archaiſtiſche Spielerei, dies erkannt zu haben, gehört zu den folgenreichen ſoziologiſchen Intuitionen von Karl Marx. Eine auf nichts als der fortſchreitenden Technik aufgebaute Geſellſchaft wäre infolgedeſſen nichts als revolutionär; aber ſie hätte ſich bald ſelbſt zerſtört, ſich und ihre Technik. Im Vergleich dazu iſt das ökonomiſche Denken nicht radikal; hier offenbart ſich ſein Gegenſatz zum abſoluten Technizismus. Denn zum Ökonomi-

ſchen gehören noch gewiſſe rechtliche Begriffe wie Beſitz oder Vertrag. Doch beſchränkt es ſie auf ein Minimum und vor allem auf das Privatrechtliche. Der frappante Widerſpruch zwiſchen dem Ziel, das Ökonomiſche zum ſozialen Prinzip zu machen, und dem Bemühn, trotzdem beim Privatrecht, insbeſondere beim Privateigentum zu bleiben, kann in dieſem Zuſammenhang nur angedeutet werden. Hier iſt von Intereſſe, daß die privatrechtliche Tendenz des Ökonomiſchen eine Beſchränkung der juriſtiſchen Formierung bedeutet. Man erwartet, das öffentliche Leben werde ſich ſelbſt regieren; es ſoll beherrſcht werden durch die öffentliche Meinung des Publikums, das heißt von Privatleuten; die öffentliche Meinung wiederum beherrſcht von einer im Privateigentum ſtehenden Preſſe. Nichts in dieſem Syſtem iſt repräſentativ, alles iſt Privatſache. Geſchichtlich betrachtet fängt die „Privatiſierung“ beim Fundament an, bei der Religion. Das erſte Individualrecht im Sinne der bürgerlichen Geſellſchaftsordnung war die Religionsfreiheit; in der geſchichtlichen Entwicklung

jenes Kataloges von Freiheitsrechten — Glaubens- und Gewiſſensfreiheit, Vereins- und Verſammlungsfreiheit, Preßfreiheit, Freiheit von Handel und Gewerbe — iſt ſie Anfang und Prinzip. Aber wohin man immer das Religiöſe ſtellt, es zeigt überall ſeine abſorbierende, verabſolutierende Wirkung, und wenn das Religiöſe das Private iſt, ſo iſt infolgedeſſen auch umgekehrt das Private religiös geheiligt. Beides läßt ſich nicht voneinander trennen. Das Privateigentum iſt alſo heilig, gerade weil es Privatſache iſt. Der bisher kaum bewußt gewordene Zuſammenhang erklärt die ſoziologiſche Entwicklung der modernen europäiſchen Geſellſchaft. Auch in ihr gibt es eine Religion, nämlich die des Privaten; ohne ſie würde das Gebäude dieſer Geſellſchaftsordnung zuſammenbrechen. Daß Religion Privatſache iſt, gibt dem Privaten eine religiöſe Sanktion, ja, die über jedem Riſiko ſtehende Garantie des abſoluten Privateigentums exiſtiert im eigentlichen Sinne nur dort, wo Religion Privatſache iſt. Dort aber auch überall. Wenn im Erfurter Programm der deutſchen

Sozialdemokratie der oft zitierte Satz von der Religion als Privatſache ſteht, ſo iſt das eine intereſſante Abweichung in den Liberalismus. Bei dem Theologen dieſes Programms, bei Karl Kautsky, findet man daher (in ſeiner Schrift über die katholiſche Kirche und das Chriſtentum, 1906) die in ihrer harmloſen Beiläufigkeit ſo ſymptomatiſche Korrektur, daß die Religion weniger Privatſache als eigentlich nur Herzensſache ſei.

Im Gegenſatz zu der liberalen Fundamentierung auf dem Privaten iſt die juriſtiſche Formierung der katholiſchen Kirche publiziſtiſch. Auch das gehört zu ihrem repräſentativen Weſen und macht es ihr möglich, das Religiöſe in ſolchem Maße juriſtiſch zu erfaſſen. Darum konnte ein edler Proteſtant, Rudolf Sohm, die katholiſche Kirche als etwas weſentlich Juridiſches definieren, wobei er die chriſtliche Religiosität als weſentlich nichtjuriſtiſch betrachtete. Die Durchdringung mit juridiſchen Elementen geht in der Tat außerordentlich weit, und manches, oft zu Vorwürfen benutzte, ſchein-

bar widerſpruchsvolle politiſche Verhalten des Katholizismus findet in der formalen, juriſtiſchen Eigenart ſeine Erklärung. Auch die weltliche Jurisprudenz beweiſt in der ſozialen Wirklichkeit eine gewiſſe complexio entgegengeſetzter Intereſſen und Tendenzen. Auch in ihr liegt eine eigenartige Miſchung der Fähigkeit zu traditionalem Konſervativismus und naturrechtlich-revolutionärem Widerſtand, ähnlich wie beim Katholizismus. Man kann an jeder revolutionären Bewegung feſtſtellen, daß ſie in den Juriſten, den „Theologen der beſtehenden Ordnung", ihre beſonderen Feinde ſieht und gleichzeitig, daß umgekehrt gerade Juriſten auf der Seite der Revolution ſtehen und ihr ein Pathos unterdrückten und gekränkten Rechtes geben. Aus ihrer formalen Überlegenheit heraus kann die Jurisprudenz gegenüber wechſelnden politiſchen Formen leicht eine ähnliche Haltung annehmen, wie der Katholizismus, indem ſie ſich zu verſchiedenen Machtkomplexen poſitiv verhält, unter der einzigen Vorausſetzung, daß ein Mindeſtmaß von Form genügt,

eine „Ordnung hergeſtellt iſt“. Sobald die neue Situation eine Autorität erkennen läßt, bietet ſie den Boden für eine Jurisprudenz, die konkrete Grundlage für eine ſubſtantielle Form. Aber trotz aller dieſer Verwandtſchaft im Formalen geht der Katholizismus weiter und zwar deshalb, weil er etwas anderes und mehr repräſentiert als die weltliche Jurisprudenz, nämlich nicht nur die Idee der Gerechtigkeit, ſondern auch die Perſon Chriſti. So kommt er zu ſeinem Anſpruch, eine eigene Macht und Ehre zu haben. Er kann als gleichberechtigte Partei mit dem Staat verhandeln und dadurch neues Recht ſchaffen, während die Jurisprudenz nur eine Vermittlung bereits geltenden Rechtes iſt. Innerhalb des Staates wird dem Richter das Geſetz, das er anzuwenden hat, durch ſeine nationale Geſamtheit vermittelt, zwiſchen die Idee der Gerechtigkeit und den einzelnen Fall fügt ſich infolgedeſſen eine mehr oder weniger formierte Norm. Ein internationaler Gerichtshof, der unabhängig, das heißt nicht an politiſche Inſtruktionen ſondern nur an Rechtsgrundſätze

gebunden wäre, ſtände der Idee der Gerechtigkeit unmittelbar näher. Wegen ſeiner Loslöſung von dem einzelnen Staat würde er, anders als ein ſtaatlicher Gerichtshof, auch dem Staat mit dem Anſpruch entgegentreten, ſelbſtändig etwas zu repräſentieren, nämlich die von dem Belieben und Ermeſſen der einzelnen Staaten unabhängige Idee der Gerechtigkeit. Seine Autorität würde alſo auf der unmittelbaren Repräſentation dieſer Idee beruhen, nicht auf der Delegierung durch die einzelnen Staaten, ſelbſt wenn er durch eine Vereinbarung dieſer Staaten zuſtande gekommen wäre. Er müßte, konſequent, als eine originäre und deshalb auch univerſale Inſtanz auftreten. Das wäre die natürliche Expanſion der logiſchen Konſequenz und die pſychologiſche Folge der originären Machtſtellung, die in der originären Rechtsſtellung begründet iſt. Man kann die Bedenken, die heute, im Jahre 1922, von Publiziſten der mächtigen Staaten gegen einen ſolchen Gerichtshof geäußert werden, wohl verſtehen. Sie entſpringen alle dem Begriff der Souveränität. Die Macht

zur Entſcheidung darüber, wer Souverän iſt, würde eine neue Souveränität bedeuten, und ein Gerichtshof, der ſolche Befugniſſe hätte, wäre ein Über-Staat und Über-Souverän, der ſelbſt eine neue Ordnung ſchaffen könnte, wenn er, zum Beiſpiel, maßgebend über die Anerkennung eines neuen Staates zu entſcheiden hätte. Ein Völkerbund, nicht ein Gerichtshof darf derartige Prätentionen haben. Dadurch wird er aber ein ſelbſtändiges Subjekt, und das heißt, daß er neben ſeiner Funktion, Recht zu ſprechen, eine Verwaltung zu handhaben und ſo weiter — die vielleicht eine vermögensrechtliche Selbſtändigkeit, eigenes Budgetrecht und andere Äußerlichkeiten mit ſich bringen — auch für ſich ſelbſt etwas bedeutet. Seine Tätigkeit wäre nicht auf die Anwendung beſtehender Rechtsnormen beſchränkt, wie die eines Gerichtshofes, der eine Behörde iſt. Er wäre auch mehr als ein Schiedsrichter, weil er an allen entſcheidenden Konflikten ein eigenes Intereſſe der Selbſtbehauptung hätte. Er würde alſo aufhören, ausſchließlich die Gerechtig-

keit — politiſch geſprochen den ſtatus quo — zu repräſentieren. Er müßte, wenn er die beſtändig ſich ändernde politiſche Situation als maßgebendes Prinzip zugrunde legt, aus eigener Macht entſcheiden, was eine anzuerkennende neue Ordnung und ein neuer Staat iſt oder nicht. Aus der bisher beſtehenden Rechtslage läßt ſich das nicht von ſelbſt ableiten, denn die meiſten neuen Staaten ſind gegen den Willen ihrer bisherigen ſouveränen Herrn entſtanden. Durch das Moment der eigenen Behauptung wäre aber die Möglichkeit eines Antagonismus von Recht und Selbſtbehauptung gegeben, und eine ſolche Inſtanz würde außer der Idee der unperſönlichen Gerechtigkeit auch noch eine eigene, machtvolle Perſönlichkeit repräſentieren.

In der großen Geſchichte der römiſchen Kirche ſteht neben dem Ethos der Gerechtigkeit auch das der eigenen Macht. Es iſt noch geſteigert zu dem von Ruhm, Glanz und Ehre. Die Kirche will die königliche Braut Chriſti ſein; ſie repräſentiert den regierenden, herrſchenden, ſie-

genden Chriſtus. Der Anſpruch auf Ruhm und Ehre beruht im eminenten Sinne auf dem Gedanken der Repräſentation. Er gebiert die ewige Oppoſition von Gerechtigkeit und ruhmvollem Glanz. Der Antagonismus liegt im allgemein Menſchlichen, obwohl fromme Chriſten darin eine beſondere Form beſonderer Bosheit ſehen. Daß ſie Chriſtus nicht als einen Privatmann und das Chriſtentum nicht als Privatſache und reine Innerlichkeit auffaßt, ſondern zu einer ſichtbaren Institution geſtaltet, das iſt der große Verrat, den man der römiſchen Kirche zum Vorwurf macht. Rudolf Sohm glaubte den Sündenfall im Juriſtiſchen zu erkennen, andere ſahen ihn, großartiger und tiefer, im Willen zur Weltherrſchaft. Die Kirche wird, wie jeder weltumfaſſende Imperialismus, wenn er ſein Ziel erreicht, der Welt den Frieden bringen, aber darin erblickt eine formenfeindliche Angſt den Sieg des Teufels. Doſtojewskis Großinquiſitor bekennt, den Verſuchungen des Satans gefolgt zu ſein, in vollem Bewußtſein, weil er weiß, daß der Menſch

von Natur böſe und niedrig iſt, ein feiger Rebell, der eines Herren bedarf, und weil niemand anders als der römiſche Prieſter den Mut findet, alle die Verdammnis auf ſich zu nehmen, die zu ſolcher Macht gehört. Hier hat Doſtojewski mit großer Gewalt ſeinen eigenen, potentiellen Atheismus in die römiſche Kirche projiziert. Für ſeinen im Grunde anarchiſtiſchen — und das iſt immer atheiſtiſchen — Inſtinkt war jede Macht etwas Böſes und Unmenſchliches. Der im weltlichen Sinne größte aller Päpſte, Innozenz III, hielt über dieſelbe Verſuchung Chriſti, von der Doſtojewski ſpricht, eine Predigt (Sermo XIII, Migne 217, p. 371), deren ſcholaſtiſch konſtruierende Psychologie der Sünde nicht weniger durchdringend iſt als die des Ruſſen und doch human bleibt neben ſeiner ſchrecklichen Viſion vom Großinquiſitor. Im Rahmen des Zeitlichen iſt der Antagonismus gewiß ewig, und nur in Gott iſt er reſtlos aufgehoben; ihm entgehen zu wollen, wäre aber die ſchlimmſte Unmenſchlichkeit. Eine dunkle, weitverbreitete Stimmung empfindet die

institutionelle Kälte des Katholizismus als böse und Doſtojewskis geſtaltloſe Weite als wahres Chriſtentum. Das iſt ſo flach, wie alles was nur Stimmung und Empfindung iſt. Mit mehr Konziſion als Doſtojewski und trotzdem unendlich weiter im Horizont hat der Geiſt eines franzöſiſchen Katholiken ein Bild gefunden, das die ganze Spannung des Antagonismus umfaßt und zugleich, durch die Formulierung einer gegen die Gerechtigkeit Gottes gerichteten Appellation, die Gerechtigkeit dialektiſch zum Äußerſten treibt, indem es mit den Formen Gericht und Appellation die juridiſche Kategorie wahrt — eine unerhörte Szene vom jüngſten Tag, die zu ſchildern Erneſt Hello den Mut hatte: wenn das Urteil des Weltenrichters ergangen iſt, wird ein Verdammter, von Verbrechen bedeckt, ſtehen bleiben und zum Entſetzen des Welltalls dem Richter ſagen: j'en appelle. „Bei dieſem Wort erlöſchen die Sterne." Nach der Idee des jüngſten Gerichtes iſt doch ſein Spruch unendlich definitiv effroyablement sans appel. An wen appelierſt

du von meinem Gericht? fragt der Richter Jesus Christus, und in einer furchtbaren Stille antwortet der Verdammte: J'en appelle de ta justice à ta gloire. —

In jeder der drei großen Formen des Repräsentierens wird in der Einheit der persönlichen Repräsentation die complexio des widerspruchsvollen Lebens gestaltet. Jede der drei Formen kann also auch eine besondere Unruhe und Verwirrung hervorrufen und den anti-römischen Affekt von neuem beleben. Alle Sektierer und Häretiker haben nicht sehen wollen, wie sehr der Gedanke der Repräsentation in seinem Personalismus human im tiefsten Sinne ist. Darum war es eine besondere, neue Art des Kampfes, als die katholische Kirche einen Gegner fand, der ihr gerade die Idee der Humanität entgegenhielt. Sein Enthusiasmus hatte ein edles Feuer. Aber wo er sich zu geschichtlicher Bedeutung erhob, ist er selbst wieder dem Schicksal jenes Antagonismus verfallen, dessen Anblick so viele Energien gegen die Kirche wachrief. Solange die Idee der Humanität eine ursprüng-

liche Kraft bewahrte, fanden ihre Vertreter auch den Mut, sie mit inhumaner Größe durchzusetzen. Die humanitären Philosophen des 18. Jahrhunderts predigten aufgeklärten Despotismus und Diktatur der Vernunft, das heißt ihrer Vernunft. Sie sind selbstbewußte Aristokraten. Darauf, daß sie die Idee der Humanität repräsentieren, gründen sie ihre Autorität und die geheimen Gesellschaften, soziologisch die Träger dieser Bewegung, blieben doch geheime Gesellschaften, streng esoterische Verbindungen. Eine inhumane Überlegenheit über den Nichteingeweihten, über den Durchschnittsmenschen, und die Demokratie liegt in dieser wie jeder Esoterik. Wer fühlt heute noch diesen Mut? Es wäre außerordentlich lehrreich, darauf zu achten, welches Schicksal einem besonders deutschen Monument großer humanitärer Geistesart widerfahren ist, einem Werk wie Mozarts Zauberflöte. Ist sie heute etwas anderes als gemütliche deutsche Musik, eine Idylle und ein Vorläufer der Wiener Operette? Sie ist — jeder versichert es — auch ein Lied der Auf-

klärung, des Kampfes der Sonne gegen die Nacht, des Lichtes gegen die Finsternis. Bis dahin wäre natürlich auch für das Empfinden eines demokratischen Zeitalters alles in bester Ordnung. Bedenklicher könnte es schon sein, daß die Königin der Nacht, gegen die der maurerische Priester kämpft, im besonderen Sinne die Mutter ist. Aber endlich: welche für den Menschen des 19. und 20. Jahrhunderts erschreckende Männlichkeit des Selbstbewußtseins und autoritäre Selbstsicherheit herrscht bei diesen Priestern und welche diabolische Ironie gegen den Durchschnittsmenschen, den auf die Befriedigung seiner ökonomischen Bedürfnisse bedachten guten Familienvater Papageno, der dadurch erledigt wird, daß man ihm seine Wünsche erfüllt und seine Bedürfnisse befriedigt. Es gibt nichts Furchtbareres als diese beliebte Oper, wenn man sich nur die Mühe nimmt, sie unter einem großen, ideengeschichtlichen Aspekt zu sehen. Man muß sie mit Shakespeares Sturm vergleichen und erkennen, wie aus Prospero ein freimaurerischer Priester und aus dem Caliban

ein Papageno geworden ist. Das 18. Jahrhundert wagte noch soviel Selbstsicherheit und den aristokratischen Begriff des Geheimen. In einer Gesellschaft, die nicht mehr solchen Mut hat, wird es keine „Arcana" mehr geben, keine Hierarchie, keine Geheimdiplomatie und überhaupt keine Politik mehr, denn zu jeder großen Politik gehört das „Arcanum". Alles wird sich vor den Kulissen abspielen (vor einem Parkett von Papagenos). Wird man noch Geschäfts- und Betriebsgeheimnisse haben dürfen? Diese Art von Geheimnissen scheint beim ökonomisch-technischen Denken besonderes Verständnis zu finden, und darin könnte schon wieder der Anfang einer neuen, unkontrollierten Macht liegen. Vorläufig bleibt es noch ganz im Ökonomischen, denkbar wenig repräsentativ, und nur proletarische Betriebsräte sind bisher auf den Gedanken gekommen, sich gegen solche Geheimnisse zu empören. Man wird immer nur von Humanität hören und deshalb nicht sehen, daß auch die Idee der Humanität, sobald sie sich realisiert, der Dialektik jeder Realisierung unter-

liegt und, inhuman, aufhören muß, nichts als human zu ſein.

Die katholiſche Kirche hat heute in Europa keinen Gegner, der ihr als ſeiner Feindin mit ſolchem Enthuſiasmus offen entgegentritt, wie jener Geiſt des 18. Jahrhunderts. Der humanitäre Pazifismus iſt einer Feindſchaft nicht fähig, weil ſein Ideal in Gerechtigkeit und Frieden untergeht; bei vielen, wenn auch nicht den beſten Pazifiſten handelt es ſich überdies nur um die plauſible Berechnung, daß der Krieg meiſtens ein ſchlechtes Geſchäft bedeutet, den rationaliſtiſchen Affekt, der ſich nicht beruhigen kann, daß im Kriege ſoviel Energie und Material vergeudet wird. Der Völkerbund, wie er heute beſteht, kann eine nützliche Inſtitution ſein, aber er tritt nicht als Gegner der univerſalen Kirche auf und wohl überhaupt nicht als ideeller Führer der Menſchheit. Der letzte europäiſche Gegner war die Freimaurerei. Ob das Feuer ihres heroiſchen Zeitalters in ihr noch lebt, vermag ich nicht zu wiſſen. Was ſie aber auch an ideellen Prätentionen hat, dem

konſequent ökonomiſchen Denken dürfte ſie ebenſo gleichgültig ſein, wie der Katholizismus und der Völkerbund. Dieſem Denken ſind das alles nur Schatten, das eine vielleicht ein Schatten der Zukunft, der Katholizismus ein Schatten der Vergangenheit, und — jemand hat es wirklich ſo geſagt — ob der eine Schatten dem andern die Hand reicht, iſt ganz belanglos, ebenſo, ob ſie miteinander ſtreiten. Die Humanität iſt eine Idee, ſo abſtrakt, daß der Katholizismus daneben noch verſtändlich erſcheint, weil er wenigſtens für den äſthetiſchen Konſum von Intereſſe ſein kann. Wiederum, das dritte Mal, iſt hier die Sachlichkeit ökonomiſch denkender Kapitaliſten der Geſinnung eines radikalen Kommunismus ſehr nahe. Weder die Menſchen noch die Dinge brauchen eine „Regierung", wenn man den Mechanismus des Ökonomiſchen und Techniſchen ſeiner immanenten Geſetzmäßigkeit überläßt. Wird unter ſolchen Argumentationen jede politiſche Autorität abgelehnt, ſo erſcheint einem der größte Anarchiſt des 19. Jahrhunderts, Bakunin, als der naive Berſerker, der im Kampf

gegen Idee und Geiſt den Generationen vorauseilt, um die Bahn frei zu machen von allen metaphyſiſchen und ideologiſchen Hemmungen, und der nun mit ſkythiſcher Wucht gegen Religion und Politik, Theologie und Jurisprudenz losſchlägt.

Sein Kampf gegen den Italiener Mazzini iſt wie das ſymboliſche Vorpoſtengefecht einer ungeheuern weltgeſchichtlichen Umwälzung, die größere Dimenſionen hat als die Völkerwanderung. Der Gottesglaube des Freimaurers Mazzini war für Bakunin, wie jeder Gottesglaube, nur ein Beweis von Knechtſchaft und die eigentliche Urſache alles Übels, aller ſtaatlichen und politiſchen Autorität; es war metaphyſiſcher Zentralismus. Marx und Engels waren wohl Atheiſten, doch wirkte auch hier der Bildungsgegenſatz als letztes Kriterium. Die unüberwindliche Antipathie, die ſich in den beiden Weſtdeutſchen ſchon gegen den öſtlicheren Laſalle regte, war mehr als eine unbeachtliche Marotte. Daß aber der Haß gegen den Ruſſen aus den tiefſten Schichten ihrer Inſtinkte kam,

offenbarte der Kampf innerhalb der ersten Internationale. Umgekehrt: alles in dem anarchistischen Russen empörte sich gegen den „deutschen Juden" (der doch aus Trier stammte) und gegen Engels. Was den Anarchisten immer von neuem reizte, war ihr Intellektualismus. Sie hatten zuviel „Idee", zuviel „Gehirn". Das Wort „cervelle" kann Bakunin nur mit zischender Wut aussprechen; hinter ihm wittert er, mit Recht, den Anspruch auf Autorität, Disziplin, Hierarchie. Jede Art Zerebralismus ist ihm ein Feind des Lebens. Sein barbarisch ungebrochener Instinkt hat hier mit großer Sicherheit einen scheinbar beiläufigen, in Wahrheit entscheidenden Begriff herausgehoben, den die deutschen Revolutionäre, als sie die kämpfende Klasse „Proletariat" schufen, mit einem seltsam moralischen Pathos stigmatisierten: das „Lumpenproletariat". Diese Bezeichnung (à la fois méprisant et pittoresque) kann wirklich als ein Symptom gelten, weil sie unausrottbar mit Bewertungen bepackt ist. Von allen Seiten des sozialen Denkens gibt es Beziehungen zu dem

merkwürdigen Gemiſch: es iſt ein „Proletariat“, zu ihm gehören aber auch der Bohemien des bürgerlichen Zeitalters, der chriſtliche Bettler und alle Erniedrigten und Beleidigten. Noch bei allen Revolutionen und Rebellionen hat es eine wenig geklärte aber weſentliche Rolle geſpielt. Bolſchewiſtiſche Schriftſteller haben ihm in den letzten Jahren öfters eine Ehrenrettung zuteil werden laſſen. Wenn Marx und Engels darauf bedacht waren, ihr echtes Proletariat von dieſem „verfaulten“ Geſindel zu unterſcheiden, ſo verraten ſie, wie ſtark noch traditionell moraliſche und Bildungsvorſtellungen bei ihnen wirkſam waren. Sie wollen ihrem Proletariat eine ſoziale Würde geben, was immer nur mit moraliſchen Begriffen möglich iſt. Hier aber hatte Bakunin den fabelhaften Mut, gerade im Lumpenproletariat den Träger der kommenden Dinge zu ſehen, ſich auf die canaille zu berufen. Welche fulminante Rhetorik: „Par fleur du prolétariat j'entends surtout cette grande masse, ces millions de non-civilisés, de déshérités, de misérables et d'analphabètes

que Mr. Engels et Mr. Marx prétendent soumettre au régime paternel d'un gouvernement très fort . . . Par fleur du prolétariat j'entends précisément cette chair à gouvernement éternelle, cette grande canaille populaire, qui étant à peu près vierge de toute civilisation bourgeoise, porte en son sein, dans ses passions, dans ces instincts . . . tous les germes du socialisme de l'avenir, et qui seule est assez puissant aujourd'hui pour inaugurer et pour faire triompher la révolution sociale." Nirgends hat ſich der entſcheidende Gegenſatz der Bildung ſo mächtig erwieſen wie an dieſer Stelle. Sie öffnet die Szene deſſen, was weſentlich aktuell iſt und erkennen läßt, wo der Katholizismus als politiſche Größe ſteht.

Seit dem neunzehnten Jahrhundert gibt es in Europa zwei große Maſſen, die der weſteuropäiſchen Tradition und ihrer Bildung fremd gegenüberſtehen, zwei große Ströme, die an ihre Dämme ſtoßen: das klaſſenkämpferiſche Induſtrieproletariat und das von Europa ſich abwendende Ruſſentum. Von der überlieferten weſteuropä-

iſchen Bildung aus geſehen, ſind beide Barbaren, und wo ſie eine ſelbſtbewußte Kraft haben, nennen ſie ſich auch ſelbſt mit Stolz Barbaren. Daß ſie auf ruſſiſchem Boden, in der ruſſiſchen Räterepublik, zuſammentrafen, hat eine tiefe ideengeſchichtliche Richtigkeit. Die Verbindung iſt kein Zufall der Weltgeſchichte, ſo verſchiedenartig und ſogar entgegengeſetzt die beiden Elemente auch ſind, und ſo unerklärlich der ganze Vorgang nach allen bisherigen Konſtruktionen und nach der eigenen Theorie des Marxismus. Ich weiß, daß in dem ruſſiſchen Haß gegen die weſteuropäiſche Bildung mehr Chriſtentum liegen kann als im Liberalismus und im deutſchen Marxismus, daß große Katholiken den Liberalismus für einen ſchlimmeren Feind hielten als den offenen ſozialiſtiſchen Atheismus und daß endlich vielleicht in der Formloſigkeit potentiell die Kraft zu einer neuen, auch das ökonomiſch-techniſche Zeitalter geſtaltenden Form liegen könnte. Sub specie ihrer alles überlebenden Dauer braucht die katholiſche Kirche ſich auch hier nicht zu entſcheiden, auch

hier wird ſie die complexio alles Überlebenden ſein. Sie iſt die Erbin. Aber es gibt trotzdem eine unvermeidliche Entſcheidung des gegenwärtigen Tages, der aktuellen Konſtellation und der gegenwärtigen Generation. Hier muß die Kirche, auch wenn ſie ſich für keine der kämpfenden Parteien erklären kann, doch tatſächlich auf einer Seite ſtehen, ſo, wie ſie zum Beiſpiel in der erſten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts auf der gegenrevolutionären Seite ſtand. Und hier glaube ich: in jenem Vorpoſtenkampfe Bakunins waren die katholiſche Kirche und der katholiſche Begriff der Humanität auf der Seite von Idee und weſteuropäiſcher Ziviliſation, neben Mazzini und nicht neben dem atheiſtiſchen Sozialismus des anarchiſtiſchen Ruſſen.

*

ENDE

*

IN DEN TYPEN EINER ORIGINAL-FLEISCHMANN-ANTIQUA VON 1732 GESETZT UND GEDRUCKT BEI JAKOB HEGNER IN HELLERAU BEI DRESDEN

VON DEMSELBEN VERFASSER IST IM GLEICHEN VERLAG ERSCHIENEN: DER WERT DES STAATES

UNIVERSITY OF ILLINOIS-URBANA
3 0112 039366544